



HAL
open science

Les sources théologiques de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou. L'institution dans "La science sociale traditionnelle"

Tristan Pouthier

► To cite this version:

Tristan Pouthier. Les sources théologiques de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou. L'institution dans "La science sociale traditionnelle". E. Djordjevic, S. Tortorella, M. Unger (dir.), Les équivoques de l'institution. Normes, individu et pouvoir, Classiques Garnier, pp.97-125, 2021, Bibliothèque de la pensée juridique. hal-02268892

HAL Id: hal-02268892

<https://hal.science/hal-02268892v2>

Submitted on 23 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les sources théologiques de la théorie de l'institution chez Maurice Hauriou. L'institution dans *La science sociale traditionnelle*

Tristan Pouthier

Professeur de droit public à l'Université d'Orléans

À lire *La science sociale traditionnelle* (1896)¹, on s'émerveille de la sûreté instinctive avec laquelle Maurice Hauriou piétine les grands interdits méthodologiques des sciences sociales – et, lorsqu'on sait le terrible esprit de sérieux qui règne en ces matières, l'expérience est rafraîchissante. Relevons ses choix les plus significatifs. Alors que la sociologie naissante de l'époque cherche à rompre avec l'intempérance théorique de Comte et de Spencer, Hauriou s'élance à leur suite dans un projet totalisant qui comprend l'élaboration d'une épistémologie générale (chapitre préliminaire : « Objet et méthode de la science sociale »), d'une dynamique sociale (première partie : « La théorie du progrès ») et d'une statique sociale (deuxième partie : « La matière sociale »). Alors que les sciences, selon l'impératif constructiviste, se renferment de plus en plus dans l'étude de classes prédéterminées de phénomènes, Hauriou soutient en réaliste que toute science a une « matière » réelle et spéciale dont les phénomènes ne sont que des modifications de surface² : il ne craint donc guère de discourir sur la « matière sociale » elle-même, de tracer des analogies avec la « matière vivante³ » (en attendant les analogies thermodynamiques des *Leçons sur le mouvement social* en 1899⁴), ou d'élargir la perspective jusqu'aux points de vue cosmologique⁵ et ontologique⁶. Quant à l'exigence de neutralité axiologique des sciences sociales qu'il voit se profiler en Allemagne, Hauriou lui oppose une science sociale qui assume pleinement la vocation prescriptive qui est la sienne à l'ère moderne, c'est-à-dire la formulation de règles de conduite et le renforcement des croyances les plus socialement utiles⁷. Enfin, Hauriou prétend trouver dans la tradition éthique (morale, juridique et religieuse) mais aussi – *horresco referens* – dans le contenu symbolique des dogmes catholiques des instruments qui permettent de répondre aux interrogations fondamentales de la science sociale : quelles sont les parts respectives de l'individu et de la collectivité dans le déroulement de la vie sociale ? Quel est le facteur déterminant en dernière instance, l'utilité ou les croyances, la matière ou l'idée ? Pourquoi le progrès de la société est-il contredit par le pessimisme des individus ?

Ce caractère « préscientifique » de l'ouvrage explique sans doute, plus que ses défauts formels ou le caractère souvent daté de son expression, qu'il soit rarement lu pour lui-même. Du point de vue de l'apport sociologique, il n'y a guère d'autre choix que de montrer que *La science sociale traditionnelle* était jugée et globalement condamnée dès sa parution⁸ ou de tenter de sauver ce qui peut l'être⁹. Du point de vue du droit, la plupart des lecteurs d'Hauriou vont surtout y chercher de façon rétrospective le premier état d'idées qui seront développées

1 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, Paris, Larose, 1896, réimpr. dans HAURIOU, Maurice, *Écrits sociologiques*, préf. de F. Audren et M. Milet, Paris, Dalloz, 2008.

2 *Ibid.*, p. 2-3, 115-116 et 120-121.

3 V. par ex. *ibid.*, p. 296 et 332.

4 HAURIOU, Maurice, *Leçons sur le mouvement social données à Toulouse en 1898*, Paris, Larose, 1899, réimpr. dans HAURIOU, Maurice, *Écrits sociologiques*, *op. cit.*

5 V. les considérations sur l'échelle évolutive des êtres dans *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 6 ou p. 153.

6 Notamment sur le problème du continu et du discontinu qui l'a préoccupé toute sa vie, v. par ex. *ibid.*, p. 174.

7 V. AUDREN, Frédéric et MILET, Marc, « Préface », *Écrits sociologiques*, *op. cit.*

8 Comme l'établit la préface érudite de Frédéric Audren et Marc Milet aux *Écrits sociologiques* d'Hauriou. Ce texte réinscrit par ailleurs *La science sociale traditionnelle* dans le contexte universitaire, scientifique et idéologique de l'époque.

9 V. notamment SIORAT, Lucien, « La sociologie du Doyen Maurice Hauriou », in *La pensée du doyen Maurice Hauriou et son influence, Journées Hauriou (1968 Toulouse)*, Paris, A. Pédone, 1969.

au cours des décennies suivantes dans ses écrits de droit public – et, parmi elles, le concept d’institution, élaboré notamment dans « L’institution et le droit statutaire » (1906)¹⁰, les *Principes de droit public* (1910)¹¹ et « La théorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social » (1925)¹². Certains intègrent alors des éléments tirés de *La science sociale traditionnelle* à une étude systématique de la théorie de l’institution chez Hauriou, comme le fit en son temps Georges Gurvitch¹³, ou comme l’a fait plus récemment Julia Schmitz¹⁴. D’autres font un usage plus généalogique de l’ouvrage, ce qui leur permet d’observer les développements et les ruptures d’une pensée qui n’a cessé de revenir sur elle-même : c’est notamment le cas de Jean-Arnaud Mazères dans sa maîtresse étude sur « L’oscillation entre l’instituant et l’institué¹⁵ ». Reste une autre voie possible : chercher par une lecture interne à mettre en évidence la place de l’institution dans l’économie et le propos d’ensemble de *La science sociale traditionnelle*. C’est l’objet de la présente contribution. Il ne s’agit aucunement de nier la pertinence de l’approche rétrospective ; mais celle-ci suppose inévitablement de soustraire le concept d’institution tel qu’il est spécialement élaboré en 1896 à la théorie sociale totalisante qui, seule, donne sa cohérence et son sens à l’ouvrage. Or, au regard de la question de l’institution, cette soustraction pose un problème indirect et un problème direct.

Indirectement, la mise entre parenthèses du propos d’ensemble de *La science sociale traditionnelle*, c’est-à-dire la théorie du progrès et le recours à la tradition religieuse, peut laisser croire qu’il ne s’agissait que d’une enveloppe contingente, liée à un égarement passager de l’auteur et à l’immaturité de la méthodologie des sciences sociales en France à la fin du XIX^e siècle¹⁶. Mais, outre qu’il y aurait une certaine arrogance à supposer qu’Hauriou ne comprenait pas ce qui se jouait dans les débats épistémologiques de l’époque, cette contextualisation excessive masquerait le fait qu’il n’a pas cessé par la suite de réaffirmer les positions fondamentales de *La science sociale traditionnelle*. En 1916, dans une « Note en réponse à des observations de M. F. Géný » intégrée au début de la seconde édition des *Principes de droit public*¹⁷, il défend son livre de sociologie avec vigueur, aussi bien dans sa dimension prescriptive (contre le « monisme allemand ») que dans son recours au contenu éthique de la tradition religieuse (contre le positivisme rétréci qui « faisait de l’anticléricisme jusque dans la science »). En 1918, il reprend presque à l’identique son interprétation évolutionniste de la Genèse pour fonder sa doctrine du droit naturel dans « Le

10 HAURIU, Maurice, « L’institution et le droit statutaire », *Recueil de législation de Toulouse*, deuxième série, t. II, 1906, p. 134-182.

11 HAURIU, Maurice, *Principes de droit public*, Paris, Larose, 1910, réimpr. *Principes de droit public*, préf. d’O. Beaud, Paris, Dalloz, 2010.

12 « La théorie de l’institution et de la fondation. Essai de vitalisme social », *Cahiers de la nouvelle journée*, n° 4, 1925, p. 2-45.

13 V. GURVITCH, Georges, « Les idées maîtresses de Maurice Hauriou », *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, t. 1, 1931, p. 155-194.

14 SCHMITZ, Julia, *La théorie de l’institution du doyen Maurice Hauriou*, Paris, L’Harmattan, 2013.

15 MAZÈRES, Jean-Arnaud, « La théorie de l’institution de Maurice Hauriou ou l’oscillation entre l’instituant et l’institué », in *Pouvoir et liberté. Études offertes à Jacques Mourgeon*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p. 239-293. É. Millard n’accorde en revanche qu’une place anecdotique à *La science sociale traditionnelle* dans son article MILLARD, Éric, « Le moment 1900-1925. Éléments pour une généalogie de l’Institution chez Hauriou », *Revue d’histoire des facultés de droit et de la culture juridique*, n° 32, 2012, p. 359-371.

16 Comme l’écrit L. Siorat : « Maurice Hauriou n’a pas échappé plus que les autres aux deux pièges dans lesquels tombe facilement à l’époque la pensée sociologique : la philosophie sociale et l’histoire culturelle. Il a sacrifié comme les autres sur l’autel de l’évolutionnisme ; il a lui aussi sa théorie du progrès » (SIORAT, Lucien, « La sociologie du Doyen Maurice Hauriou », *op. cit.*, p. 50).

17 HAURIU, Maurice, « Note en réponse à des observations de M. F. Géný », in *Principes de droit public*, 2^e éd., Paris, Sirey, 1916, p. XXI-XXIX.

droit naturel et l'Allemagne¹⁸ ». En outre, des pans entiers de sa théorie du progrès¹⁹ se retrouvent dans les *Principes de droit public* aussi bien que dans le *Précis de droit constitutionnel*²⁰. Hauriou a manifesté une faculté hors du commun à parcourir les degrés de la réflexion et de la connaissance, depuis la minutie du commentaire d'arrêt jusqu'aux vastes horizons de la cosmologie évolutionniste qui trouve sa première expression dans *La science sociale traditionnelle* : il serait artificiel et obtus d'oblitérer le plan large, qui manifeste au plus haut point sa profondeur de pensée et son intrépidité intellectuelle, pour ne retenir que la série des plans rapprochés. Cela étant dit, il faut convenir que les écrits qu'Hauriou a consacrés à l'institution postérieurement à *La science sociale traditionnelle* n'accordent pas de place particulière à la théorie du progrès ni aux ressources herméneutiques du dogme.

Se pose cependant, comme nous l'avons dit, un problème plus direct : c'est que l'institution ou, pour être exact, ce qu'Hauriou appelle en 1896 « le phénomène de l'institution », est l'élément-clé de la théorie du progrès d'Hauriou. À ce titre, il constitue même le centre de gravité de l'ouvrage entier : non seulement la théorie du progrès précède celle de la « matière sociale » (et « il n'y a point de science sociale possible sans théorie du progrès²¹ »), mais encore la conclusion et l'appendice de l'ouvrage montrent sans ambiguïté que la question du progrès est la préoccupation fondamentale de l'auteur. Si donc il est possible de lire rétrospectivement les pages qu'Hauriou consacre à l'institution en écartant, ou en ne mentionnant qu'à titre d'anecdote, la construction englobante dont elles constituent la pièce centrale, il semble également nécessaire, dans la perspective d'une généalogie compréhensive de la notion d'institution chez Hauriou, de proposer une étude systématique de la place et de la fonction de l'institution dans *La science sociale traditionnelle*.

On peut identifier deux moments de la réflexion sur l'institution dans *La science sociale traditionnelle*. Le premier, le plus fondamental, est aussi le moins familier pour les juristes en raison de sa teneur foncièrement théologique : c'est le « phénomène de l'institution » analysé dans la première partie de l'ouvrage, plus précisément dans le cadre de la théorie du « progrès comme forme du salut » (I). Le second s'inscrit dans la statique sociale de la seconde partie : l'institution y est abordée à l'occasion de la théorie des organisations sociales. Cette seconde formulation est celle qui se trouve le plus directement à l'origine de la théorie de l'institution développée dans les écrits postérieurs de 1906, 1910 et 1925 ; on constatera cependant qu'elle se trouve dans un rapport de dépendance étroite avec le « phénomène de l'institution » (II).

I. L'institution dans la théorie du progrès

Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'architecture visible de *La science sociale traditionnelle* est simple : une épistémologie générale (« Objet et méthode de la science sociale »), une dynamique sociale (« La théorie du progrès ») et une statique sociale (« La matière sociale »). Mais le lecteur qui pénètre l'édifice s'y perd rapidement. Il y a à cela une cause superficielle et une cause plus profonde. La cause superficielle réside dans les imperfections formelles de l'ouvrage : il est « certainement trop touffu », comme le reconnaissait lui-même Hauriou²², la tendance irrépressible de l'auteur au syncrétisme (créateur !) y est encore mal maîtrisée, et l'expression est parfois décourageante

18 Repris dans HAURIOU, Maurice, *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Paris, Bloud et Gay, 1933, p. 43-71.

19 Notamment l'idée d'alternance des Moyen Âges et des Renaissances.

20 HAURIOU, Maurice, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Recueil Sirey, 1923. L'édition de référence est la 2^e éd. : *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Recueil Sirey, 1929, réimpr. *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2015.

21 *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 24, n. 1.

22 « Note en réponse à des observations de M. F. Gény », *op. cit.*, p. XXIII.

(« l'hallucination sociale qui se déroule dans l'esprit de l'homme est la véritable réalité, c'est elle qui se projette dans les faits extérieurs, et non point ceux-ci en elle²³ »). La cause profonde réside dans le fait que la théorie sociale d'Hauriou repose sur l'idée « d'universelle contradiction » qu'il rattache à Pascal, Hegel, Proudhon, et aux doctrines évolutionnistes²⁴. Ce thème est développé dans un passage déterminé de l'ouvrage²⁵, mais il en constitue bien plus radicalement la structure et le rythme essentiels. La lecture de *La science sociale traditionnelle* est une expérience quelque peu déstabilisante qui n'est pas sans évoquer la dialectique hégélienne : l'esprit ne peut se reposer entièrement ni dans l'individualisme ni dans le collectivisme, ni dans la société ni dans l'État, ni dans la raison ni dans la révélation, ni dans le progrès humain ni dans l'évolution naturelle, ni dans l'esprit ni dans la matière, ni dans l'être ni dans le devenir. L'étude de l'institution dans *La science sociale traditionnelle* doit ainsi tenir compte de ce rythme dialectique.

Dans le cas de la théorie du progrès qui constitue la première partie de l'ouvrage, on voit « l'universelle contradiction » se décliner en trois contradictions fondamentales qui traversent et informent le propos depuis le détail des développements jusqu'au point de vue le plus englobant : contradiction entre le *subjectif* (la conscience individuelle) et l'*objectif* (l'inconscient ramassé dans les « similitudes sociales » du droit, des institutions et des mœurs) ; contradiction entre la *lutte pour la vie* et le *sacrifice* ; contradiction entre le *progrès* et l'*évolution*. On souhaiterait montrer ici que le « phénomène de l'institution » se situe au croisement de ces trois contradictions. Nous nous concentrerons essentiellement sur les deux premières, pour évoquer la troisième en conclusion de cette première partie.

Tout d'abord, le phénomène de l'institution s'insère dans la structure générale de la théorie du progrès qui repose sur la contradiction entre l'objectif et le subjectif (A). Mais au sein de cette structure générale apparaît, dans le chapitre consacré au « problème de la conduite », une seconde contradiction fondamentale qui oppose la lutte pour la vie et le sacrifice : le phénomène de l'institution apparaît comme la solution directe à cette seconde contradiction (B).

A. L'institution et la contradiction entre l'objectif et le subjectif

La contradiction qui oppose l'objectif et le subjectif est la première qui apparaît dans l'ouvrage. D'un problème de méthodologie générale de la science sociale (1), elle se change, dans le cadre de la théorie du progrès, en une contradiction entre deux conceptions possibles du progrès (2).

1) La contradiction méthodologique entre l'objectif et le subjectif

La contradiction entre l'objectif et le subjectif est au cœur du propos méthodologique de l'auteur, exposé dans la préface et dans le chapitre préliminaire du livre (« objet et méthode de la science sociale »). Hauriou considère que la science sociale ne peut se réduire à l'étude extérieure des corrélations et des régularités statistiques manifestées par les « faits sociaux » ou « phénomènes sociaux²⁶ » : la société est « à la fois objective et subjective », elle se construit « à la fois du dehors et du dedans²⁷ ». La science sociale se distingue à cet égard des sciences de la nature : « En tant que volitions ou actes, les phénomènes sociaux peuvent être vus du point de vue subjectif, tandis que les autres phénomènes ne le peuvent pas²⁸. » Si,

²³ *La science sociale traditionnelle*, op. cit., p. 39.

²⁴ *Ibid.*, p. 105-106.

²⁵ *Ibid.*, p. 84 sq.

²⁶ *Ibid.*, p. 2-3 et 154-155.

²⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁸ *Ibid.*, p. 155. V. aussi *ibid.*, p. 11 et 120-121.

donc, Hauriou accorde la plus large place à « l'inconscient » de l'homme – qui se concrétise sous la forme du droit objectif et des mœurs, des « similitudes sociales » – il n'en reste pas moins qu'à ses yeux la vie sociale est fondamentalement la résultante de l'activité consciente des individus. Les auteurs de la préface aux *Écrits sociologiques* voient là la marque d'un « individualisme méthodologique²⁹ ». Peut-être, mais la connotation wébérienne de l'expression ne doit pas induire en erreur. Hauriou n'est pas intéressé essentiellement par le fait que les activités sociales sont dotées par leurs auteurs d'une signification, mais par le fait qu'elles impliquent nécessairement un sentiment subjectif de responsabilité morale. La science sociale ayant aux yeux d'Hauriou non seulement des effets prescriptifs (« la science sociale fait et fera malgré elle de la vie sociale³⁰ ») mais aussi une vocation prescriptive, elle doit impérativement prendre au sérieux le sentiment de la responsabilité morale sous peine de dissoudre celle-ci dans des corrélations extérieures, comme l'ont fait Comte et Spencer³¹. Il y a un hiatus infranchissable entre le constat des régularités objectives des actions humaines et le sentiment intime de la responsabilité. Hauriou tire de ce constat l'idée selon laquelle la théorie du progrès doit être élaborée, non seulement sous l'angle des lois objectives du devenir humain (selon la manière de Comte et Spencer), mais également sous l'angle des sentiments subjectifs de l'homme. Le progrès en général, défini par Hauriou comme « l'augmentation du donné social », se différencie ainsi en deux formes de progrès : le progrès du « donné social objectif » et le progrès du « donné social subjectif ». Or, une nouvelle forme de contradiction de l'objectif et du subjectif apparaît alors.

2) La contradiction entre progrès objectif et progrès subjectif

L'étude du progrès social objectif est intrinsèquement optimiste comme le montrent toutes les théories du progrès depuis le XVIII^e siècle : progrès de la raison et de l'égalité entre les hommes chez Turgot et Condorcet, progrès de la civilisation chez Comte et Spencer. De façon significative, le chapitre de *La science sociale traditionnelle* consacré aux « éléments objectifs du progrès » est articulé autour du triptyque liberté, égalité, fraternité³², renvoyant ainsi directement à l'optimisme des Lumières. À l'inverse, l'étude du « donné social subjectif » révèle d'après Hauriou un pessimisme humain fondamental³³. Non seulement l'homme se sent responsable de ses actes, mais il se sent *fautif* ; et, quelque progrès que fassent les organisations sociales, il les trouvera toujours défectueuses et mauvaises. C'est ici que le recours à la tradition éthique et religieuse se montre selon Hauriou indispensable à la science sociale : la tradition invite à prendre au sérieux le sentiment de la faute, la souffrance, le pessimisme des individus, sous peine de céder à l'utopie. Relevons que sur cette question comme sur d'autres, Hauriou a fait preuve d'une extraordinaire acuité. Le nouvel élan de progressisme politique qui a suivi la victoire des États-Unis sur l'URSS a immédiatement suscité de profondes interrogations sur le pessimisme subjectif : soit, chez un Christopher Lasch, pour déplorer que l'idéologie progressiste ait la folle ambition de faire mourir chez les individus le sentiment de la honte et de la faute³⁴, soit à l'inverse, chez un Francis Fukuyama,

29 HAURIOU, Maurice, *Écrits sociologiques*, op. cit., p. XLI.

30 *La science sociale traditionnelle*, op. cit., p. 39.

31 *Ibid.*, p. 44 et 156-158.

32 Hauriou accorde en revanche une place à peu près nulle au progrès technique : sa conception du progrès est entièrement politique et sociale.

33 Hauriou donne l'énumération suivante des éléments du donné social subjectif, *ibid.*, p. 155 : « 1° le sentiment de la conduite, qui est lié lui-même au sentiment du bonheur et à la distinction du bien et du mal ; 2° le sentiment de la faute et de la responsabilité ; 3° le sentiment de la souffrance ; 4° le pessimisme. »

34 V. par ex. LASCH, Christopher, « For Shame: Why Americans Should Be Wary of Self-Esteem », *The New Republic*, 10 août 1992 ; *Id.*, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Climats, 1996, troisième partie : « L'âme dans sa nuit obscure ».

pour inviter ses contemporains à se défaire de leur pessimisme au regard de l'irrésistible diffusion de la démocratie libérale dans le monde³⁵. Toujours est-il que la contradiction mise en évidence par Hauriou entre l'optimisme objectif et le pessimisme subjectif, non seulement requiert une explication, mais encore pose la question de savoir en quel sens il est possible de parler de « progrès » dans le cas du donné social subjectif.

L'explication de la contradiction prend la forme de ce qu'Hauriou appelle « l'hypothèse de la chute originelle ». Il s'agit certainement du passage le plus baroque du livre, passage qui ne pouvait au demeurant que susciter le sarcasme dans un milieu savant fortement anticlérical. Hauriou propose une lecture symbolique du récit de la Genèse, réinterprété au prisme de la théorie évolutionniste : la faute d'Adam devient l'insurrection de l'homme contre le mouvement évolutif, ou « contr'évolution³⁶ ». Plutôt que de se conformer au flux qui fait succéder les espèces aux espèces par voie d'adaptation au milieu naturel³⁷, l'homme s'est pris lui-même pour fin, il a forgé son propre monde en « [posant] la distinction du bien et du mal, c'est-à-dire la conduite, au point de vue de l'homme seul, au lieu de la poser au point de vue de l'homme et de l'évolution³⁸ ». Le sentiment irrépressible de la faute dans la conscience humaine est selon Hauriou l'héritage de cette insurrection originelle. La culpabilité n'est donc pas une donnée culturelle contingente liée à l'influence des religions en général et du christianisme en particulier, mais un trait psychologique fondamental de l'espèce humaine qu'aucune évolution sociale ne saurait effacer. Il y a là un fait amer pour les héritiers des Lumières qui croient que la constitution d'un monde centré sur l'homme (la civilisation humaniste, pourrait-on dire) entraînera la disparition du sentiment de la faute. Hauriou leur rétorque que le progrès des institutions sociales, c'est-à-dire le progrès au sens objectif, ne sera jamais suffisant au point de vue subjectif. « L'hypothèse de la chute » appelle « l'hypothèse de la rédemption³⁹ » : subjectivement, l'homme éprouve le besoin impérieux de se sentir racheté. La vie sociale et la coexistence avec autrui se révèlent à ce point de vue d'une ambivalence déchirante. Elles sont *et ne cesseront jamais d'être* une épreuve pénible pour l'homme ; mais elles constituent, de ce fait même, un instrument privilégié de sa rédemption, dès lors qu'elles exigent de lui qu'il leur sacrifie les orgueilleuses exigences de son individualité. On comprend alors en quel sens il est possible pour Hauriou de parler de « progrès » s'agissant du donné social subjectif : « Ce qui opère le progrès, dans la mesure où celui-ci dépend des volontés humaines, c'est la force de sacrifice quelle qu'elle soit⁴⁰. » C'est en ce point qu'intervient le phénomène de l'institution.

B. L'institution et la contradiction entre la lutte pour la vie et le sacrifice

On mesure le chemin qu'il a fallu parcourir pour saisir la signification de ce titre étrange : « Section III. Le progrès forme du salut. § I. – Le phénomène de l'institution ». On constate également que la contradiction entre l'objectif et le subjectif a insensiblement laissé place à la seconde contradiction fondamentale qui structure l'ouvrage, celle qui oppose le monde « de la lutte pour la vie et celui du sacrifice, celui de l'égoïsme et celui du renoncement, celui du

35 V. par ex. FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Champs-Flammarion, 1992, chap. 1 : « Notre pessimisme » ; *Id.*, « Against the New Pessimism », *Commentary*, 96/2, février 1994.

36 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 168-175, et l'appendice spécialement consacré à cette question.

37 Hauriou ne se prononce pas sur le mécanisme intrinsèque de l'évolution, et il n'est pas sûr qu'il soit darwinien. Il considère ainsi que les espèces sont des ensembles stables, et que le passage d'espèce à espèce se fait par la voie de séries mutantes qui laissent peu ou pas de traces dans les archives fossiles – l'homme étant précisément un mutant de cet ordre.

38 *Ibid.*, p. 168.

39 *Ibid.*, p. 175-179.

40 *Ibid.*, p. 185.

matérialisme et celui de l'idéalisme, le peuple des enfants des hommes et le peuple des fils de Dieu⁴¹ ». Le phénomène de l'institution consiste en effet en un processus de rédemption des organisations sociales (1), rédemption opérée par deux catégories de forces instituant, le droit et la religion (2).

1) *L'institution comme processus de rédemption des organisations sociales*

La thèse la plus forte de *La science sociale traditionnelle* réside sans doute dans l'affirmation, répétée sous de multiples formes, du primat chronologique ou historique de la lutte sur le sacrifice, de la force sur le droit, de la matière sur l'esprit, du corps sur l'âme. Il s'agit là encore d'une vérité dont Hauriou voit les manifestations s'étager à tous les degrés de l'étant, depuis l'évolution naturelle jusqu'à la vie sociale en passant par les rapports entre le corps et l'âme :

Ce n'est pas l'esprit qui réalise les organisations du monde sensible, c'est la matière ; l'esprit triomphe définitivement, mais ce n'est point parce qu'il mène le monde, c'est parce qu'il le rachète et le sauve. Dans les formations évolutives, c'est le corps qui va devant, ensuite l'esprit⁴².

Autrement dit, l'esprit n'agit pas transitivement dans le monde sensible, il ne peut que pénétrer et transformer *a posteriori* des êtres qui ont commencé par se faire une place par une lutte égoïste pour l'existence – en desserrant l'étau de la matière inerte, et en déjouant la prédation des autres êtres vivants. Il y a, selon l'heureuse formule d'Hauriou, « succession historique dans un même objet⁴³ ».

Ce qu'Hauriou appelle le « phénomène de l'institution » n'est rien d'autre que la forme spécifique que prend dans le domaine de la vie sociale ce processus de spiritualisation *a posteriori* des « organisations » engendrées initialement par la force. En effet, seule « la force au service de l'égoïsme [...] permet à l'homme de réaliser des organisations⁴⁴ » : la famille, le mariage, la propriété terrienne et capitalistique, le droit individuel en général, les organisations professionnelles, les organisations politiques, autant d'organisations sociales qui ont été d'abord des œuvres de la force avant de devenir des institutions à proprement parler⁴⁵. Mais ces œuvres de la force sont intrinsèquement précaires parce qu'elles ne peuvent être durablement acceptées en tant que telles par les autres hommes. Il leur faut pour cela un élément spirituel supplémentaire qui peut seul leur donner la légitimité nécessaire pour se perpétuer. Or la spiritualisation des organisations sociales ne peut être que le fruit d'une rédemption ; et la rédemption suppose elle-même un sacrifice de la part de ceux qui ont à subir le joug des conquérants. Il faut citer ici un passage central du texte :

Qui donnera à la société le minimum de paix et de santé dont elle a besoin ? Le sacrifice, le monde du sacrifice qui pénètre celui de la lutte pour la vie, qui pardonne les injures, accepte les humiliations et les souffrances, renonce volontairement à la lutte, et par là donne de la stabilité aux organisations créées, rachète ce qu'elles ont de vicié. Par le sacrifice silencieux des faibles, des opprimés, des humbles, des doux, des philosophes, des croyants, les organisations créées par la force sont acceptées quand elles ne sont pas entièrement inacceptables ; il se crée autour d'elles des similitudes, des habitudes, une invisible ouate les capotonne et les rend supportables ; d'ailleurs le sacrifice appelle le sacrifice et la transaction, à leur tour les maîtres du jour se détendent, se radoucissent, renoncent à certaines

41 *Ibid.*, p. 187.

42 *Ibid.*, p. 195.

43 *Ibid.*, p. 196. Le passage exact est : « Il n'y a donc point identité de nature entre la force et le droit, mais il y a succession historique d'une situation juridique à une situation de fait dans un même objet. »

44 *Ibid.*, p. 189.

45 V. pour le droit individuel, *ibid.*, p. 182-183 ; pour « la famille, le mariage, la propriété, le suffrage universel, la république », *ibid.*, p. 194 ; pour la famille antique, *ibid.*, p. 203.

prétentions, se pénètrent des devoirs corrélatifs à leur pouvoir, les angles s'arrondissent. On s'est accommodé à l'organisation nouvelle et celle-ci s'est accommodée. Elle est entrée dans le patrimoine des similitudes. Elle n'avait primitivement qu'un corps, elle a maintenant une âme, elle a compris sa fonction et s'en acquitte. Ce n'est plus une organisation, c'est une institution, car s'instituer c'est se donner un principe interne, une âme, et ce que nous venons de décrire est le phénomène de l'*institution*⁴⁶.

Ainsi, le progrès au point de vue subjectif, c'est-à-dire le progrès induit par les sacrifices et réalisé par le phénomène de l'institution, est une « forme de salut » des organisations sociales. C'est par une véritable transfiguration, et même une transsubstantiation⁴⁷, qu'advient dans l'organisation l'idée de la fonction sociale et le sens du devoir.

Il convient de dire ici quelques mots du rapport entre l'institution et les conceptions religieuses d'Hauriou. Nous avons jusqu'à présent cherché à montrer que les quelques pages consacrées au phénomène de l'institution dans *La science sociale traditionnelle* se situaient au croisement des thèmes structurants de l'ouvrage : contradiction entre le progrès objectif et le progrès subjectif, contradiction entre la lutte pour la vie et le sacrifice. À plus forte raison la thématique chrétienne ne saurait-elle être considérée comme une simple enveloppe contingente pour la genèse de la théorie de l'institution. La spiritualisation des organisations sociales en quoi consiste le phénomène de l'institution est le produit de la vertu rédemptive du sacrifice, dont la crucifixion constitue pour ainsi dire la forme archétypique. Le phénomène de l'institution est ainsi la cheville ouvrière d'une théorie chrétienne du progrès chez Hauriou, de la même manière que la dialectique de la reconnaissance est la cheville ouvrière d'une théorie hégélienne (ou plutôt kojévienne) du progrès chez Fukuyama⁴⁸. Autrement dit, *La science sociale traditionnelle* repose moins à notre sens sur une tentative artificielle de « faire coller » les résultats des sciences sociales avec les données de la révélation et du dogme que sur une conviction profonde et foncièrement pessimiste (évidemment enracinée dans la foi de

46 *Ibid.*, p. 193-194.

47 L'analogie entre le phénomène de l'institution et le dogme de la transsubstantiation est développée par Hauriou, *ibid.*, p. 359-360 : « Le phénomène de l'institution que nous avons étudié plus haut est sans doute du même ordre. Au moment où une organisation sociale s'institue, elle se transsubstantie ; elle provient de l'évolution, mais l'esprit de sacrifice fait passer en elle un principe intelligible ». Remarquons que, dans une note de bas de page, Hauriou rattache cette idée à Platon et non à Aristote : « Cette conception est, il faut l'avouer, plutôt platonicienne qu'aristotélicienne. Elle tend à considérer l'âme plutôt comme un moteur du corps que comme la forme de celui-ci ». On est frappé du contraste avec les affirmations de la « Note en réponse à des observations de M. F. Gény » de 1916, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV. Hauriou y déclare avoir développé dans ses explorations sociologiques et transposé par la suite dans le droit public une « doctrine métaphysique » qui était « celle de saint Thomas » : sa théorie de la personnification juridique de l'État à partir d'une « individualité objective » préexistante (formulée dans la première édition des *Principes de droit public* en 1910) « n'était qu'une transposition de la doctrine de saint Thomas sur les relations du corps et de l'âme, d'après laquelle l'âme est « l'acte du corps », c'est-à-dire, d'après laquelle le corps, organisé le premier, contient en puissance l'âme et passe sa vie à la faire venir à l'acte et, en ce sens, à la réaliser ». Ainsi, le « phénomène de l'institution » de *La science sociale traditionnelle* et la théorie de la personnification juridique de l'État des *Principes de droit public* ne sont clairement pas placés sous le même patronage philosophique. Certes, les deux positions ne sont pas rigoureusement inconciliables. Hauriou soutient déjà dans le même passage de *La science sociale traditionnelle* (*La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 359-360) que l'évolution des êtres naturels n'est pas purement matérielle mais est déjà pénétrée de psychisme. Ainsi, de même que l'esprit en l'homme est quelque chose de plus que l'âme qui informe son corps, « l'esprit » qui advient dans les organisations sociales par le phénomène de l'institution est autre chose que « l'âme » au sens aristotélicien, il se surajoute à elle. Mais on ne peut s'empêcher de trouver qu'Hauriou édulcore dans son texte de 1916 la teneur originelle de sa doctrine en la ramenant à un hylémorphisme inspiré de saint Thomas. L'inspiration la plus profonde du « phénomène de l'institution » en 1896 ne semble pas être thomiste. Elle se rattache plutôt, par sa conception profondément pessimiste du « monde », par son usage symbolique des dogmes chrétiens, et par l'invocation explicite de Platon, à une filiation augustinienne.

48 V. l'introduction et les chap. 5 et 27 de FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, *op. cit.*

l'auteur) quant à la nature de la vie sociale : le « progrès » en son sens subjectif consiste dans le rachat d'un monde dont « les œuvres sont mauvaises » selon la parole du Christ⁴⁹.

2) *Les forces institutantes*

Le phénomène de l'institution ayant été ainsi élucidé, Hauriou peut en développer les modalités en étudiant les grandes forces institutantes. Intervient alors la première formulation de sa théorie des « tissus sociaux » qui est, du point de vue sociologique, la plus originale de l'ouvrage, et qui mériterait certainement d'être reconsidérée. L'idée de base, d'inspiration physiologique, est que la « matière sociale » est, à la manière d'une matière vivante, différenciée en tissus fondamentaux qui sont au nombre de trois : le tissu positif, le tissu métaphysique ou étatique, et le tissu religieux. Ces tissus ne sont pas extérieurs les uns aux autres à la manière de strates, mais se compénètrent : chaque individu participe à la fois, par telle ou telle dimension de son existence sociale – comme parent, propriétaire, citoyen, fidèle, etc. – de la vie de ces trois tissus⁵⁰. Il y a là en réalité une tentative audacieuse de la part d'Hauriou d'extraire de la célèbre « lois des trois états » d'Auguste Comte une théorie sociologique pérenne tout en en critiquant la prétention totalisante : le « religieux », le « métaphysique » et le « positif » ne sont pas selon lui des états déterminés et mutuellement exclusifs de l'évolution de l'humanité, mais des dimensions irréductibles de la vie sociale, qui s'agencent selon des modalités diverses et complexes en fonction de la période historique⁵¹. Notamment, Hauriou critique avec vigueur l'idée d'une « disparition finale des conceptions religieuses », et l'on peut ici encore noter son acuité : un siècle plus tard, Peter L. Berger a révélé la faillite empirique des théories de la « sécularisation » (encore dominantes dans la sociologie des années 1970) qui établissaient une corrélation entre modernisation et épuisement des religions⁵².

Toujours est-il qu'Hauriou articule sa théorie des trois tissus sociaux, développée plus au long dans la statique sociale de la seconde partie de l'ouvrage, à sa théorie de l'institution :

La société positive est du monde de la contradiction et de la lutte pour la vie ; la société étatique et la société religieuse sont au contraire du monde du sacrifice et de l'idéal. La société étatique et la société religieuse opèrent continuellement, par des procédés différents, le salut de la société positive qui est continuellement en chute⁵³.

La thèse du primat chronologique de la lutte sur le sacrifice, de la matière sur l'esprit, se traduit ici en l'idée d'un primat chronologique des réalisations de la « société positive » sur celles de la société étatique et de la société religieuse : quelle que soit l'époque, ce ne sont pas les idées mais les intérêts (ceux de la production et de la reproduction) qui mènent le monde. Notamment, la représentation, si prégnante chez beaucoup de sociologues et d'historiens du droit à la fin du XIX^e siècle, d'ordres sociaux primitivement fondés sur une base religieuse, est le fruit d'une illusion d'optique – elle-même due au biais idéaliste dénoncé par Hauriou. Les organisations sociales (familiales ou politiques) sont l'œuvre prosaïque de la lutte pour la vie *avant* de connaître des processus de sacralisation ou, à d'autres époques, d'étatisation, qui

49 Évangile selon saint Jean, 7:7. L'opposition entre le monde de la lutte pour la vie et le monde du sacrifice fait penser irrésistiblement aux « divers mouvements de la nature et de la grâce » de *L'imitation de Jésus-Christ* (liv. III, chap. 54), dont Terence Malick a tiré l'inoubliable ouverture de *The Tree of Life* (2011).

50 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, op. cit., p. 197.

51 Analysées dans le troisième et dernier chapitre de la « Théorie du progrès » de *La science sociale traditionnelle*, intitulé « L'évolution dans le progrès ».

52 V. la critique par Hauriou de la loi des trois états, *ibid.*, p. 255-256. V. également *ibid.*, p. 181, n. 1. De P.L. Berger, v. BERGER, Peter Ludwig, « La désécularisation du monde : un point de vue global », in *Le réenchâtement du monde*, Paris, Bayard, 2001 ; *Id.*, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston-Berlin, de Gruyter, 2014.

53 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, op. cit., p. 199.

sont toujours des phénomènes d'institution. C'est le sens de la correction qu'Hauriou apporte à la thèse de Fustel de Coulanges sur la famille antique :

Ce n'est pas le culte qui avait créé le groupe familial. L'organisation s'était faite à coup de force. Plus tard était venue la religion, qui avait institué l'organisation, donné le sentiment de ses devoirs au chef de la famille, induit les subordonnés à accepter le pouvoir du chef par l'idée du culte des ancêtres, et il en était résulté une institution durable⁵⁴.

Comment les deux « tissus rédempteurs » opèrent-ils, chacun pour sa part, l'institutionnalisation des organisations sociales ? Hauriou appelle « tissu étatique » le tissu social fondé sur les idées rationnelles du droit et, en dernière instance, sur l'idée de justice. Le « tissu étatique » est donc autre chose que l'État organisé en unité politique : il s'identifie plutôt avec les institutions du droit. En ce sens, il existe un tissu étatique international, et d'une manière générale le tissu étatique (c'est-à-dire le droit) est antérieur à l'État⁵⁵. La vertu instituante du tissu étatique prend donc la forme de la juridicisation des rapports sociaux par laquelle la société positive est « corrigée, maintenue et sauvée⁵⁶ » : le droit institue les œuvres de la force, l'état de droit succède à l'état de fait. Cependant, le tissu étatique souffre selon Hauriou d'une double faiblesse. En premier lieu, il repose sur l'idée « métaphysique » de justice qui, comme toutes les idées émanées de la raison de l'homme, est par essence subjective (en un sens kantien⁵⁷) : sa puissance sur les esprits est donc faible. En second lieu, l'idée de justice renvoie elle-même à l'idée d'égalité : dans le cadre du droit, il n'y a que des sacrifices limités à ce qu'exige l'égalité⁵⁸. Sur ces deux points, le tissu religieux peut revendiquer une force instituante supérieure. Premièrement, la religion, en tant qu'elle repose sur une révélation et non sur la raison humaine, est objective et non pas subjective⁵⁹. Deuxièmement, la religion préconise, non pas un sacrifice limité, mais un sacrifice entier de la subjectivité face à un Dieu transcendant : sa puissance d'institution est supérieure justement parce que ses prétentions sont excessives, illimitées⁶⁰. Cette force instituante supérieure explique pourquoi le tissu religieux ne disparaîtra jamais. Elle explique également pourquoi le christianisme est aux yeux d'Hauriou la plus grande force instituante qui soit concevable : il opère, d'une part, un véritable passage à la limite de l'idée de sacrifice avec le sacrifice de l'homme-Dieu ; et, d'autre part, il préserve l'idée d'une coopération de l'homme à son salut, contrairement au bouddhisme et à l'islam qui poussent le sacrifice de la subjectivité jusqu'à « tuer toute activité humaine⁶¹ ». Cela explique selon Hauriou pourquoi l'idée du progrès est née en Occident, mais également pourquoi les ressources herméneutiques du dogme chrétien sont seules à même d'éclairer les voies futures du progrès.

L'étude du phénomène de l'institution s'insère par là dans la dernière grande contradiction qui structure *La science sociale traditionnelle*, la contradiction entre le *progrès* et l'*évolution*, qui est au cœur de la conclusion et de l'appendice du livre. En effet, le progrès au sens objectif consiste en ce qu'Hauriou appelle une « fixation du type humain » : Hauriou interprète de cette manière les périodes d'égalité politique et juridique (et de classicisme dans l'art), périodes dans lesquelles prédomine l'idée typique de l'homme. Mais ce n'est pas là selon Hauriou le dernier mot du progrès, car la « fixation du type humain » est par définition

54 *Ibid.*, p. 203.

55 Sur tous ces points, v. *ibid.*, p. 356-357. Sur « l'affinité particulière » entre l'État et le droit comme « système d'idées rationnelles », v. *ibid.*, p. 378-379.

56 *Ibid.*, p. 356

57 *Ibid.*, p. 92-93.

58 *Ibid.*, p. 200.

59 *Ibid.*, p. 91-92.

60 *Ibid.*, p. 202.

61 *Ibid.*, p. 181, n. 1.

contradictoire avec l'évolution⁶², et perpétue donc la rébellion initiale évoquée par l'hypothèse de la chute. Le progrès au sens chrétien suppose à l'inverse ce qu'Hauriou appelle un « retour à la situation évolutive » : le « développement du type », caractéristique du progrès au sens objectif, et que la « civilisation païenne » n'avait pas dépassé, cède la place au « sacrifice du type » caractéristique de la « civilisation chrétienne ». Hauriou peut alors se faire prophète de la société future :

Si le progrès continue à se développer dans le sens où il est maintenant orienté, depuis le formidable renversement des termes qu'a produit le christianisme, l'humanité reviendra de plus en plus à la situation évolutive, et cela se caractérisera par les traits suivants : direction pratique des religions vers la charité et l'amour [...] ; direction pratique des énergies intellectuelles vers la science positive, qui est en soi un retour à l'évolution et dont les résultats finiront par reconstituer au profit de l'espèce humaine une sorte d'instinct ; enfin, dans l'organisation sociale, prédominance de la femme qui est l'être d'instinct, de volonté et d'amour, l'être évolutif par excellence⁶³.

On peut évidemment en sourire, mais les oracles d'Hauriou sur le « retour à la situation évolutive » impliquant une « prédominance de la femme dans l'organisation sociale » donnent au moins à réfléchir dans notre époque où les thématiques de l'écologie et du féminisme semblent en passe de liquider celles qui structuraient la politique moderne depuis plusieurs siècles⁶⁴.

L'institution se trouve ainsi au croisement des grandes contradictions qui structurent la théorie du progrès en première partie de l'ouvrage. Il convient désormais de voir comment l'institution s'inscrit dans la statique sociale de la seconde partie, c'est-à-dire dans la théorie de la « matière sociale ». Il apparaîtra que ce second moment de l'institution dans *La science sociale traditionnelle*, s'il se trouve plus directement à l'origine de la théorie de l'institution connue des juristes, n'en est pas moins étroitement articulé avec le « phénomène de l'institution » analysé en première partie.

II. L'institution dans la théorie des organisations sociales

Nous avons analysé en première partie la structure de la théorie du progrès en trois contradictions fondamentales qui se trouvaient enchâssées – contradiction entre l'objectif et le subjectif, entre la lutte pour la vie et le sacrifice, entre le progrès et l'évolution. La structure de la théorie de la matière sociale est évidemment très différente. Elle comporte trois chapitres : l'espace social, les tissus sociaux et les unités politiques. La logique qui semble ressortir de cette construction est qu'Hauriou progresse, dans son analyse de la matière sociale, du plus inorganique au plus organique. On n'ose écrire « du plus général au plus

62 Sur la théorie du progrès comme « fixation du type », et sur la contradiction entre le progrès et l'évolution, v. *ibid.*, p. 96-101.

63 *Ibid.*, p. 409.

64 Comme le remarquait Régis Debray en commentaire des élections européennes de mai 2019 qui ont vu un succès inattendu des partis et thématiques écologistes (DEBRAY, Régis, « Considérations inactuelles sur l'actualité », 31 mai 2019) : fin de « l'anthropocentrisme » des cinq siècles de « civilisation faustienne » au profit d'un « biocentrisme » ; fin des deux siècles de « l'homme historique et prométhéen incarné, sur le plan politique, par la gauche socialiste et communiste » ; « recul du rationalisme anonyme et discursif (macho) au bénéfice des éprouvés de cœur et d'empathie (personnalisation des enjeux et féminisation des valeurs) ». V. aussi le passage qu'Hauriou consacre aux conséquences écologiques de la chute originelle, HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle, op. cit.*, p. 171 : « Le désordre a gagné le monde extérieur, armé l'homme contre la femme et la femme contre l'homme, troublé les relations avec les animaux, perturbé sans doute aussi les conditions atmosphériques et climatiques, car qui dira les affinités mystérieuses qui unissent notre mentalité aux objets extérieurs. Dans tous les cas, par des déboisements intempestifs, des abus de pacage, des cultures maladroitement, l'homme n'a-t-il pas dénudé des montagnes, occasionné des avalanches, empiré le climat de régions entières ? »

particulier », ce qui pourrait laisser entendre qu'Hauriou procède par ordre décroissant d'abstraction. Or, les trois éléments constitutifs de « l'espace social » tel que se le figure Hauriou – l'espèce humaine, le langage et le crédit –, pour être moins immédiatement accessibles à la perception quotidienne de la vie sociale par tout un chacun, n'en sont pas pour autant moins réels et agissants que les tissus sociaux, et *a fortiori* que les unités politiques. C'est ainsi par exemple que l'espèce humaine deviendra en 1918, dans « Le droit naturel et l'Allemagne », le fondement parfaitement concret et tangible du droit naturel⁶⁵.

Ce choix de faire progresser l'analyse de la matière sociale depuis son degré le plus inorganique – l'espace social – jusqu'au plus organique – l'unité politique – répond à une triple préoccupation. Il y a en premier lieu un élément de controverse sur l'objet de la science sociale : Hauriou critique en plusieurs endroits la tendance de certains sociologues à n'envisager la matière sociale qu'à l'état « d'organisme politique⁶⁶ » ou « d'unité politique⁶⁷ ». Or, la matière sociale, si elle est toujours *organisée*, ne l'est pas nécessairement sous forme d'*organisme*. Dans *La science sociale traditionnelle*, « l'organisation » est autre chose que ce que l'on pourrait appeler l'incorporation. De ce point de vue, l'ordre des chapitres dans l'étude de la matière sociale a valeur de démonstration. En second lieu, Hauriou défend une thèse d'ontologie sociale : pour lui, la vie sociale la plus inorganisée précède et déborde la tendance à l'organisation comme l'action précède la réaction. L'espace social précède et déborde le tissu social organisé, le tissu social organisé précède et déborde l'unité politique. Ainsi, la tendance à la clôture et à l'homogénéisation du groupe social sous l'autorité hiérarchique du gouvernement, qui se produit dans l'unité politique, est sans cesse contredite par la vitalité des réseaux familiaux, commerciaux, scientifiques, associatifs, etc. En dernier lieu, conformément à la vocation prescriptive de la science sociale, cette théorie se traduit en termes politiques : si la « course de l'organisation politique à la poursuite du tissu social, essentiellement fuyant et fluent, est une preuve que l'élément de progrès n'est point dans l'unité politique, mais dans le tissu⁶⁸ », alors le socialisme étatique se trouve condamné.

L'ordre d'intégration organique croissante qui constitue la structure de la statique sociale d'Hauriou est révélateur quant au « lieu » qu'attribue celui-ci à l'institution. Le second développement consacré à l'institution dans *La science sociale traditionnelle* se situe en effet dans la théorie des éléments du tissu social, plus précisément dans le paragraphe consacré à « l'organisation du tissu ». On constate ainsi que la place par excellence de l'institution aux yeux d'Hauriou est du côté du tissu social et non du côté de l'organisme politique : si celui-ci peut évidemment être « institué », comme le signale le passage de la conception patrimoniale à la conception publique du pouvoir politique qui détermine l'apparition de l'État, il ne fait par là qu'expérimenter un phénomène qui est omniprésent dans le tissu social, dès lors que celui-ci consiste en un enchevêtrement d'institutions (A). L'institution est, plus précisément, un certain stade de l'existence d'une organisation sociale, celui de son parachèvement. Hauriou le fait apparaître en mettant en évidence la dialectique de la *forme* et de la *fonction* dans le développement des organisations sociales (B).

A. Le tissu social, enchevêtrement d'institutions

La théorie de l'organisation du tissu social s'ouvre par une analogie physiologique : le sociologue qui « dissèque » les tissus sociaux « trouve en eux de grands appareils qui

65 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à POUTHIER, Tristan, *Au fondement des droits. Droit naturel et droits individuels en France au XIX^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 514-524.

66 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 4.

67 *Ibid.*, p. 295.

68 *Ibid.*, p. 300.

remplissent des fonctions définies » et, s'il se munit d'un « microscope », y découvre les « éléments derniers », c'est-à-dire les « cellules » que sont les familles et les « éléments moléculaires » que sont les hommes⁶⁹. L'organicisme le plus naïf paraît se donner libre cours dans ces lignes. Cependant, et comme toujours dans *La science sociale traditionnelle*, l'analogie physiologique ne constitue qu'un outil parmi d'autres pour l'analyse sociologique : elle ne vise nullement à une assimilation systématique du fonctionnement de la vie sociale à celui d'un organisme biologique⁷⁰. Au demeurant, une lecture « organiciste » d'Hauriou pourrait facilement conduire à un contresens. Certes, « les tissus sociaux sont organisés », et « sans [organisation] il n'y a point de tissu social⁷¹ ». Mais précisément : « l'organisation » n'est pas pour Hauriou une donnée primordiale de l'existence humaine. À la différence des organismes biologiques, toute organisation sociale, depuis la famille jusqu'à l'État, est le produit d'une activité, et non pas une simple donnée. C'est que le tissu social se tisse au sein de « l'espace social » à partir d'une réalité concrète sous-jacente de nature foncièrement inorganique qui est l'espèce humaine ; et les mailles du tissu sont les « organisations » ou les « institutions » elles-mêmes. La vie humaine inorganique, comme nous l'avons noté plus haut, précède et déborde la vie sociale organisée. L'organisation par laquelle se constitue le tissu social est donc une dynamique ; à ce titre elle est susceptible de degrés. L'organisation sociale évolue du moins au plus, depuis le contact purement inorganique qui relève du hasard jusqu'à une organisation sociale riche et différenciée :

Assurément dans les sociétés primitives les contacts entre les hommes sont abandonnés davantage au hasard, mais il est incontestable qu'avec le progrès ils s'organisent et que l'organisation croissante est liée à la civilisation croissante⁷².

Ainsi, lorsqu'Hauriou écrit qu'il n'y a pas de tissu social sans organisation, il ne fait qu'énoncer une tautologie qui vise à faire comprendre que tout rapport social est, en tant que tel, organisé :

Les contacts matériels ou psychiques qui constituent les rapports sociaux se produisent entre les hommes, non pas librement et n'importe où, mais à l'intérieur d'une institution ; c'est ainsi que les contacts entre les molécules des tissus vivants, se produisent à l'intérieur de la cellule⁷³.

Hauriou appelle ici « organisation » ou « institution », en employant indifféremment les deux termes, une forme juridique ou morale stable à l'intérieur de laquelle se produisent des rapports sociaux. Il fait preuve sur ce point d'un regard sociologique aigu en montrant que les rapports sociaux s'inscrivent toujours dans des institutions, même si cela échappe très largement à la conscience des individus. Il prend pour illustration les rapports sexuels, et les rapports de maître à disciple. Le premier exemple est plus parlant, car (et il est évidemment choisi à ce titre) la représentation des rapports sexuels se prête facilement à une dichotomie simpliste entre les rapports institués et les rapports non-institués. Or, contrairement à cette perception naïve, le maillage des institutions enserre jusqu'aux rapports sexuels qui semblent les plus spontanés :

De quelque façon qu'ils se produisent dans une société civilisée, [les rapports sexuels] sont dominés par une institution sociale ; normalement ce doit être le mariage qui est une institution, irrégulièrement ils s'établissent grâce à la prostitution qui en est une autre, ou

69 *Ibid.*, p. 332.

70 Sur l'usage des analogies biologiques et physiques chez Hauriou, v. SCHMITZ, Julia, « Le vitalisme dans la théorie de l'État de Maurice Hauriou », in POUTHIER, Tristan (dir.), *Le droit constitutionnel et les sciences de la nature, de Bacon à Kelsen*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2018, p. 89-111.

71 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 332.

72 *Ibid.*, p. 333.

73 *Ibid.*, p. 332.

bien grâce à l'amour prétendu libre qui est toujours dominé, ou par l'institution pénale de l'adultère, ou par celle de la protection des mineurs, ou tout au moins par les règles de la morale⁷⁴.

On peut prolonger le développement d'Hauriou jusqu'à sa conclusion logique : un rapport sexuel purement inorganisé, ininstitutionné, anémique, ne serait pas un rapport social du tout. Il va de soi par ailleurs que dans la gradation ainsi établie, la préférence d'Hauriou va à l'institution sociale la plus contraignante qu'est le mariage. Ce n'est pas une simple affaire de conservatisme moral, mais aussi et surtout de l'idée que se fait l'auteur du rôle objectif de toute organisation sociale en tant que telle. On peut ici faire un parallèle entre l'approche d'Hauriou et celle de Durkheim : celui-ci prenait le mariage comme l'exemple même d'une société reposant sur une division du travail (division sexuelle en l'occurrence) et l'opposait à des formes primitives de rapports entre sexes où l'absence de division du travail avait pour corollaire l'absence de solidarité et donc de durabilité⁷⁵. La réticence de Durkheim à l'égard du divorce par consentement mutuel était donc directement liée à sa théorie de la solidarité organique⁷⁶. Pour Hauriou, le propre d'une organisation sociale ou d'une institution est de produire une clôture dans les rapports humains : « Toute société, toute institution organisée est un vase clos. En effet elle a une forme et par conséquent des limites⁷⁷. » L'image du vase clos, répétée à de nombreuses reprises dans l'ouvrage et qu'Hauriou invite à ne pas prendre en un sens trop absolu, veut signifier que toute institution est une limitation des possibles dans les rapports humains : un rapport *social* est par définition un rapport *limité*. Une telle limitation est en effet la condition impérative du processus de transaction qui constitue, selon Hauriou, l'essence de la vie sociale. Celle-ci suppose que les hommes sacrifient une partie de leurs prétentions aux autres membres de la société, ce qu'ils ne peuvent faire si ces derniers forment une collection purement indéterminée d'individus :

Il ne saurait être question de proposer à un individu de faire des concessions à une foule indéfinie de passants que le hasard amènerait auprès de lui, qu'il ne devrait plus revoir jamais, qui se renouvelleraient constamment⁷⁸.

Et Hauriou d'illustrer cette exigence impérieuse de « limitation des transactions » par la mise en évidence de la « puissance transactionnelle du mariage monogamique » dans lequel « il faut que les deux époux arrivent à s'accommoder l'un à l'autre⁷⁹ ».

Au bout du compte, tout tissu social est formé par un enchevêtrement plus ou moins dense d'organisations au sein desquelles peuvent se produire les transactions constitutives de la vie sociale. On peut écrire de la même manière que le tissu social est un enchevêtrement d'*institutions*, car Hauriou ne distingue pas à ce stade entre les deux termes. Nous avons vu cependant en première partie que dans le cadre de la théorie du progrès, le « phénomène de l'institution » consistait en un processus de spiritualisation des organisations sociales suscité par la vertu rédemptive du sacrifice. Or, la distinction entre organisation sociale et institution va réapparaître dans le cadre de la théorie de la matière sociale, en se greffant cette fois sur l'analyse des trois « éléments de l'organisation sociale » : la coordination des activités, la forme et la fonction.

74 *Ibid.*

75 DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 2007, p. 19-24.

76 DURKHEIM, Émile, « Le divorce par consentement mutuel » [1906], in *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de minuit, 1975, p. 549-554.

77 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 122.

78 *Ibid.*, p. 124.

79 *Ibid.*, italiques de l'auteur.

B. L'institution dans la dialectique de la forme et de la fonction des organisations sociales

Hauriou définit l'organisation sociale comme « une différence collective qui se réalise et parvient à une sorte d'individualité⁸⁰ », ou encore comme « une différence collective qui se réalise en vue d'opérer des assimilations individuelles de ses éléments⁸¹ ». Ainsi : assimilation des individus à l'intérieur de l'organisation, mais différence collective de l'organisation vis-à-vis de l'extérieur. C'est à la compréhension de ce double caractère (assimilation et différence) que vise l'analyse des trois éléments de l'organisation sociale – coordination des activités, forme, fonction. Hauriou ne fait qu'évoquer en passant l'élément de « coordination des activités », qui relève de l'évidence. Ses développements sont donc centrés sur l'élément de *forme* et l'élément de *fonction* des organisations sociales. Or, on constate que la dialectique de la forme et de la fonction est la voie par laquelle Hauriou réintroduit dans le cadre de son analyse des organisations sociales la dualité du corps et de l'âme, ou encore de la matière et de l'esprit, dont nous avons signalé le rôle dans le cadre de la théorie du progrès « forme du salut ». Cette dualité, toujours formulée en termes de précédence chronologique de l'élément matériel sur l'élément spirituel, apparaît donc comme le cœur de la première théorie de l'institution chez Hauriou, aussi bien dans sa théorie du progrès que dans sa théorie de la « matière sociale ». L'approche analytique qui est celle de la statique sociale permet cependant de discerner avec plus de netteté les traits originels de ce qui deviendra « l'institution » dans les élaborations postérieures de 1906, 1910 et 1925. Il est ainsi possible d'identifier dans le moment « statique » de la théorie de l'institution dans *La science sociale traditionnelle* la forme embryonnaire des trois « éléments de l'institution corporative » identifiés dans l'article 1925 :

1° l'idée de l'œuvre à réaliser dans un groupe social ; 2° le pouvoir organisé mis au service de cette idée pour sa réalisation ; 3° les manifestations de communion qui se produisent dans le groupe social au sujet de l'idée et de sa réalisation⁸².

À l'élément « pouvoir organisé » de 1925 correspond en 1896 l'élément « forme sociale ». La notion de « forme sociale » est cependant assez difficile à saisir. La « forme » dans le domaine juridique renvoie essentiellement aux procédures, et celles-ci se prêtent facilement à des représentations abstraites. Or Hauriou élabore sa notion de forme sociale par analogie avec celle des formes des êtres physiques : « la forme est une occupation de l'espace⁸³ », c'est-à-dire de l'espace social qui « est le lieu des formes sociales » comme « l'espace planétaire est le lieu des formes physiques, et l'espace intellectuel le lieu des formes de concepts⁸⁴ ». Certes, Hauriou illustre son concept de forme sociale en utilisant des exemples juridiques (la propriété immobilière et intellectuelle, les obligations) et en prenant des analogies tirées de domaines abstraits comme la linguistique et la littérature. Il faut voir dans son idée de « l'espace social lieu des formes sociales » le projet d'une topologie purement sociale, et donc d'un usage seulement métaphorique des termes « d'espace » et de « forme ». On se défend pourtant avec peine d'une représentation « chosiste » des organisations sociales par identification avec les objets de l'espace physique. Ce n'est pas là une difficulté accidentelle : l'idée de la forme comme « occupation de l'espace » trouve évidemment son

80 *Ibid.*, p. 333.

81 *Ibid.*, p. 342.

82 HAURIOU, Maurice, « La théorie de l'institution et de la fondation... », *op. cit.*, p. 97-98. Notons que dans l'article de 1925 l'élément « pouvoir » est mis dès le départ sous la dépendance de « l'idée de l'œuvre à réaliser », ce qui est directement contraire à la thèse essentielle de *La science sociale traditionnelle* selon laquelle l'élément matériel précède toujours l'élément spirituel dans la vie des organisations sociales. La démonstration de ce renversement de doctrine a été faite par Jean-Arnaud Mazères dans MAZÈRES, Jean-Arnaud, « La théorie de l'institution de Maurice Hauriou... », *op. cit.*

83 HAURIOU, Maurice, *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 339.

84 *Ibid.*, p. 335.

origine dans les formes des objets physiques *avant* d'être étendue à des domaines plus abstraits comme la sociologie, le droit, la linguistique ou la littérature. Or, cet ancrage des notions sociologiques dans les représentations du monde physique joue un rôle essentiel chez Hauriou : il s'agit une fois encore pour lui d'exprimer l'idée, fondamentale dans *La science sociale traditionnelle*, du primat chronologique de l'élément matériel sur l'élément spirituel. D'abord les êtres, quels qu'ils soient, doivent se faire une place dans le monde en luttant pour leur existence ; ensuite seulement ils peuvent être pénétrés et transfigurés par un élément spirituel. Les animaux ont eu leur squelette à l'extérieur avant de l'avoir à l'intérieur, les droits anciens sont rigoureusement formalistes, les langues sont plus rigides dans leur premier âge que dans leurs développements postérieurs, les organisations politiques ont été, à l'origine, des organisations militaires. Hauriou peut alors conclure sa théorie des formes sociales en revenant à l'idée exprimée dans sa théorie du progrès :

Tout cela ressemble singulièrement à ce que nous constatons à propos du phénomène de l'institution ; nous disions alors, parlant du rôle de l'élément matériel et de l'élément spirituel dans les organisations sociales : c'est le corps qui va devant, c'est-à-dire l'élément matériel ; nous ajoutons maintenant c'est la forme qui va devant. Cela implique une conclusion : la forme est l'élément matériel des organisations sociales. C'est pour cela qu'elle sert à établir la limite, la frontière, la matière étant susceptible de limites⁸⁵.

Cette conception de la forme « élément matériel des organisations sociales » est quelque peu inconfortable dans l'univers conceptuel occidental où la distinction de la matière et de la forme est profondément enracinée depuis Aristote. Elle joue cependant un rôle fondamental chez Hauriou qui, dans ses écrits de droit public, ne cessera de critiquer la propension de certains juristes à vouloir tirer un voile sur l'aspect corporel des institutions pour ne plus voir que des règles désincarnées (volontés de la personne-État chez les auteurs allemands, règles de droit objectif chez Duguit). Les juristes ne peuvent selon lui demeurer à ce point aveugles au drame de la lutte pour l'existence qui se trouve à l'origine de toutes les organisations sociales et qui a déterminé leur forme : la « forme d'une institution » n'est jamais que la limite que celle-ci a atteint dans son déploiement conflictuel, « la limite du pouvoir d'un homme ou des hommes dans telle ou telle direction⁸⁶ ». Hauriou fait ainsi résolument basculer tout le domaine des formes sociales du côté désenchanté de la vie sociale, celui de la lutte pour la vie : « des formes apparaîtraient même dans une société sans frein où quelques hommes s'abandonneraient à leurs appétits violents⁸⁷. »

La conclusion se devine aisément : le lieu de « l'institution » à proprement parler est dans le dernier élément de l'organisation sociale, son élément spirituel, c'est-à-dire sa fonction : « L'élément spirituel de l'organisation est la fonction différenciée⁸⁸. » Quant à la définition même de la fonction (une « activité spéciale concourant à un but synthétique »), Hauriou se montre pour une fois assez peu original et ne fait que retrouver une idée classique de division du travail social. On est encore très loin des développements sur « l'idée d'œuvre » dans l'article de 1925. L'analyse de l'organisation sociale a cependant permis à Hauriou de montrer que le phénomène de l'institution consistait dans « l'apparition de la conscience de la fonction dans l'organisation elle-même » ; « c'est comme l'éveil de la conscience psychique dans un organisme vivant, cela illumine et transfigure⁸⁹ ». L'organisation sociale trouve son parachèvement dans cette « apparition de la conscience de la fonction » : différence vis-à-vis de l'extérieur, en quoi consiste précisément l'élément de la « fonction différenciée » ;

85 *Ibid.*, p. 340.

86 *Ibid.*, p. 343.

87 *Ibid.*, p. 344.

88 *Ibid.*, p. 340.

89 *Ibid.*, p. 343.

assimilation des éléments à l'intérieur, car « l'unité avait d'abord été créée par la force et le pouvoir », mais « quand la fonction nouvelle s'est dégagée et que tous les éléments du groupe en ont pris conscience, l'unité est acceptée volontairement⁹⁰ ». On en arrive par là au dernier linéament de la théorie de l'institution développée en 1925 : le passage de l'unité forcée à l'unité volontairement acceptée autour de l'idée de fonction sociale constitue l'ébauche des « manifestations de communion qui se produisent dans le groupe social au sujet de l'idée et de sa réalisation », développées dans l'article de 1925.

Conclusion

Le but de cette contribution était de montrer que la notion d'institution s'inscrit au cœur des thématiques fondamentales de *La science sociale traditionnelle*. Il est apparu en particulier que l'étude de l'institution dans le cadre de la statique sociale (la « matière sociale ») était en résonance avec une idée développée d'abord dans le cadre de la dynamique sociale (la « théorie du progrès ») : celle du primat historique ou chronologique de l'élément matériel sur l'élément spirituel dans la vie des organisations sociales. Or, cette même idée est indissociable d'un positionnement théorique de l'auteur qui n'a rencontré que le scepticisme mais dont on ne peut nier la radicalité : l'intégration résolue de concepts théologiques – en l'occurrence la vertu rédemptive du sacrifice – à l'*organon* des sciences sociales. Hauriou s'est présenté lui-même plus tard, selon une formule célèbre, comme un « positiviste comtiste devenu positiviste catholique, c'est-à-dire comme un positiviste qui va jusqu'à utiliser le contenu social, moral et juridique du dogme catholique⁹¹ ». Projet hardi encore une fois, qui apparaît avec une netteté particulière dans la référence à Bossuet qui coiffe la théorie du progrès « forme du salut » dans *La science sociale traditionnelle* :

[La] véritable histoire [du progrès au sens subjectif] est dans « la suite du peuple de Dieu » aperçue par Bossuet. Il suffirait, pour écrire un second *discours sur l'histoire universelle*, de reprendre cette « suite » en l'éclairant par l'évolution⁹².

On ne peut s'empêcher de voir là une référence implicite à Auguste Comte : dans le quatrième volume du *Cours de philosophie positive*, volume auquel Hauriou se réfère à plusieurs reprises, Comte désignait Bossuet comme le véritable fondateur de la science des lois rationnelles du développement social – un prédécesseur qui était resté prisonnier cependant des « entraves inévitables de la philosophie théologique⁹³ ». Hauriou prétend en quelque sorte dépasser Comte par Bossuet en intégrant le contenu conceptuel de la théologie à la science sociale. Il est permis de croire cependant qu'Hauriou, malgré lui, a moins dépassé Comte qu'il n'est revenu à Bossuet : la sotériologie sociale qu'est le « progrès forme du salut », et donc le « phénomène de l'institution », reste d'essence théologique, et l'on peut écrire en ce sens que *La science sociale traditionnelle* est fondamentalement un ouvrage de *théologie sociale*. Les matériaux des sciences sociales de l'époque s'y trouvent intégrés à un questionnement théologique, comme la philosophie païenne était intégrée à la théologie dans les *sommes* du Moyen Âge.

Est-ce à dire que cette nature très particulière de l'ouvrage frappe son contenu de stérilité au point de vue scientifique ? Le fait que la théorie de l'institution ait pu connaître par la suite une certaine postérité dans la théorie du droit public suffirait à montrer qu'elle n'était pas fatalement rivée à son origine théologique. Mais le lien qui rattache en 1896 le « phénomène

90 *Ibid.*

91 HAURIU, Maurice, *Principes de droit public*, *op. cit.*, p. XXIV.

92 *La science sociale traditionnelle*, *op. cit.*, p. 186.

93 COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, t. IV, Paris, Bachelier, 1839, p. 280 *sq.* Sur la référence à Bossuet chez Auguste Comte, v. ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 97.

de l'institution » aux catégories de chute, de sacrifice, de rédemption, de salut, et même de transsubstantiation, est tellement intime que l'on peut se demander si la théorie de l'institution aurait pu advenir sans ce cadre théologique initial. On songe ici à la démonstration qu'a faite Étienne Gilson de la fécondité philosophique de la théologie chrétienne : par exemple, sans faire de Descartes un « philosophe chrétien », on ne peut nier qu'il n'aurait pas pu poser les problèmes de la façon dont il les a posés (l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté, l'infini, etc.) si avant lui les théologiens du Moyen Âge n'avaient pas cherché à résoudre des problèmes théologiques avec les instruments de la philosophie⁹⁴. De la même manière, n'y aurait-il pas de l'ingratitude à écarter d'un revers de main l'inspiration initiale de la théorie de l'institution ?

94 GILSON, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale* [1932], Paris, Vrin, 2008, p. 11-12.